ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Primer Encuentro

Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI

4 de Septiembre – 30 de Agosto 2004



Con la colaboración de:
Fundació Jaume Bofill

Primera Edición: Marzo de 2005

Edita:
CETR
Rocafort, 234 bjs (jardines Montserrat)
08029 Barcelona
Tel. 93 410 77 07
Fax. 93 321 04 13
cetr@cetr.net
www.cetr.net

LOS OBSTÁCULOS A LA ESPIRITUALIDAD EN LA EUROPA DEL SIGLO XXI

Más allá del exclusivismo religioso y la cultura cientificista: hacia una espiritualidad místico-gnóstica

Vicente Merlo

1. Introducción

Quiero comenzar felicitando al CETR y a la Fundación Jaume Bofill por la idea y la realización de estos Encuentros, así como agradecerles su invitación a participar en un proyecto de este estilo.

En alguna conversación informal recordábamos la celebración de las Conferencias del Círculo Eranos, organizadas por Olga Froche-Kaptein desde 1933 y a las que asistieron tantos célebres pensadores de una espiritualidad en diálogo con su tiempo, desde C.G. Jung (quizás la figura inspiradora central) a M. Eliade, pasando por H. Corbin, G. Scholem, G. Durand, K. Kerényi y tantos otros. Se ha dicho que el Círculo Eranos se movía en una atmósfera religiosa que pretendía reflejar una presunta "gnosis universal"[1]. Parece claro que estos Encuentros Can Bordoi nacen –no sé si con la creencia en la existencia de una gnosis universal, pero sí- con el propósito de dialogar con la sociedad de nuestro tiempo, más de medio siglo después de Eranos, preguntándonos si es posible una espiritualidad a la

[1] W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, New York, SUNY, 1998, p. 508.

altura del siglo XXI.

Preguntándonos qué ha sucedido para que la tradición en la que probablemente todos los aquí presentes hemos nacido –la occidental cristiana- de la impresión de que sus fuentes se han secado, para que muchos de nosotros hayamos tenido que recurrir a otras tradiciones (hinduismo vedántico, buddhismo zen o tibetano, islam sufí, etc.) con el fin de hallar algún rastro de la presencia de lo Sagrado.

Preguntándonos qué ha sucedido desde la Modernidad y la Ilustración en los siglos XVII y XVIII, con el auge del positivismo y el materialismo en el siglo XIX, con el entronizamiento del paradigma tecno-científico en el siglo XX, unido a un nihilismo de la desesperación y del sin-sentido que ha vaciado y consumido la vida de muchos de nuestros contemporáneos.

Preguntándonos cómo ha sido posible el triunfo militante de un liberal-capitalismo, colonialista e imperialista, descaradamente inhumano que ha arrojado a un alto porcentaje de la población a la miseria económica más humillante y ha puesto al planeta Tierra, nuestra Madre Gaia, contra las cuerdas y bajo amenaza de una gravísima catástrofe ecológica que puede terminar con todo rastro de vida en esta bella nave espacial Tierra que compartimos no sólo todos los humanos, sino también la rica flora y fauna de este planeta azul y verde.

Preguntándonos qué ideas, qué creencias, qué símbolos, qué mitos, qué ritos, qué celebraciones son posibles hoy sin caer en un narcisismo espiritual que aparte la mirada de los graves problemas y las agudas crisis en tantos sectores de la actividad humana y de la existencia planetaria como nos acechan.

Preguntándonos qué debemos hacer desde una espiritualidad planetaria y ecológica ante tanta injusticia, tanta opresión, tanta miseria que nos rodea. En suma, preguntándonos qué obstáculos, tanto desde el interior de las tradiciones religiosas, de espiritualidad y de sabiduría como desde fuera de ellas impiden que la humanidad viva una vida más digna, más humana, más plena.

2. El peso del pasado religioso tradicional: Algunos obstáculos para la espiritualidad actual desde el interior de la tradición cristiana (y desde la religiosidad tradicional en general):

Es bien sabido que el destino de Occidente se ha ido gestando a través de la influencia de varias culturas y tradiciones, entre las que destacan la greco-romana y la judeo-cristiana. Aquí y ahora nos interesa especialmente preguntarnos qué ha sucedido para que, después de unos dieciséis siglos de hegemonía no sólo religiosa, sino, más en general, cultural, el cristianismo haya dejado de ejercer la influencia que durante tanto tiempo ha determinado la religiosidad occidental. Y, lo que es más grave, no sólo haya disminuido su dominio, sino que haya provocado fuertes rechazos a todo lo que sea religiosidad y espiritualidad en buena parte de las personas de buena voluntad y especialmente entre la gente más cultivada intelectualmente. Baste recordar no ya las más o menos tímidas críticas iniciales de los ilustrados deístas o de los más decididamente ateos, sino la extensa influencia de los tres "maestros de la sospecha" (Marx, Nietzsche, Freud) y sus seguidores más o menos fieles durante el siglo XX, para apreciar el cambio producido en los dos últimos siglos y de modo muy especial en el último medio siglo. La mayoría de los que estamos aquí hemos visto transcurrir toda la segunda mitad del siglo XX y hemos sido testigos de la acelerada pérdida de influencia cultural del cristianismo. Es probable que muchos de nosotros hayamos sufrido el generalizado "desencanto religioso" a partir de la educación religiosa recibida y no cabe duda que cada uno tendría una larga historia que contar respecto a su relación personal con el cristianismo como religión. En mi caso, baste decir que desde los 16-17 años, tras los primeros cuestionamientos intelectuales y existenciales, mi alejamiento del cristianismo fue inevitable, al mismo tiempo que militaba, primero en las filas del freudo-marxismo (años 70), descubriendo

más tarde la espiritualidad oriental –especialmente de la India y sobre todo del hinduismo- y las enseñanzas esotéricas contemporáneas (años 80 y 90). Estas dos principales influencias en mi formación tendrán que ser articuladas poco a poco, más adelante, para poder clarificar mi postura actual respecto a la espiritualidad contemporánea.

De momento conviene analizar un poco más despacio los obstáculos que el cristianismo (y más concretamente el nacional-catolicismo de la España en que nos ha tocado vivir y que nos ha dolido más o menos) ha puesto en nuestro camino, individual y colectivo, hasta el punto de hacernos sentir que nuestra marcha quedaba obstaculizada por su presencia.

En primer lugar, en una época en la que sentíamos que soplaban vientos de cambio y transformación por todas partes, el catolicismo y de modo destacado la jerarquía oficial de dicha institución hacía gala de una actitud dogmática, conservadora, reaccionaria, que parecía frenar todo avance, oponerse a todo cambio y condenar toda corriente cultural que no participase de sus dogmas religiosos. La cristiandad había agarrotado todo impulso renovador y parecía congelar la vida. Sus rituales, sus sacramentos y el modo de aplicarlos, explicarlos, vivirlos y rigidificarlos, con su carácter obligatorio (la confesión, la misa dominical), con su moral puritana, represiva, hipócrita (su actitud ante la sexualidad resultaba paradigmática en este sentido) no hacía sino alejar a muchos de los que nos planteábamos con honestidad las cuestiones morales, políticas o filosóficas.

Lo anterior se agravaba por la ausencia de modelos encarnados, de “santos” y “sabios” que con su ejemplo, con su carisma, nos ofreciesen el agua de vida necesaria que de modo más o menos oscuro íbamos buscando, sedientos de experiencia espiritual o simplemente de libertad investigadora en las formas de vida y de pensamiento que tanteábamos. Nos faltaron guías espirituales, maestros, vidas ejemplares.

Desde otra perspectiva más filosófica, el neo-tomismo que todavía algunos hemos conocido en nuestra juventud, parecía un

edificio en ruinas, cuyos fundamentos resultaban harto dogmáticos y sus argumentos poco atractivos frente a la irrupción de las corrientes vitalistas, existencialistas, marxistas, analíticas, fenomenológicas o hermenéuticas que iban ocupando cada vez con mayor autoridad la escena intelectual. El desprestigio práctico (ético-político) hacía difícil tomarse en serio una filosofía basada en dogmas religiosos, en creencias cuyo suelo había sido ya socavado bajo nuestros pies.

En terminología de la filosofía actual de las religiones, diríamos que el exclusivismo (eclesiocéntrico) se hacía intolerable, quizás debido a su propia intolerancia y a su desmedido orgullo mesiánico, a su parroquialismo, en suma, al afirmar que fuera de la Iglesia no era posible la salvación (*extra ecclesia nulla salus*). Sólo desde el Concilio Vaticano II el "inclusivismo" (cristocéntrico) comenzó a abrirse paso, lentamente, pues el diálogo con otras religiones había sido preconizado, al mismo tiempo que la realidad histórica obligaba a ello. Pero, creo que puede decirse que la "ideología oficial" del catolicismo ha sido hasta hace muy poco y de manera muy generalizada más exclusivista que inclusivista. Pues bien, sabemos que la polémica en juego recientemente enfrenta más bien a inclusivistas y a pluralistas (teocéntricos, soteriocéntricos o radicales –matices que serán necesarios más adelante-). Y esto no ya sólo en el cristianismo, sino en la mayoría de las religiones y tradiciones espirituales. Quizás habrá ocasión de debatir esta cuestión más tarde. Baste de momento mi reconocimiento de la necesidad y conveniencia de una actitud pluralista que permita el diálogo y la comunicación sin prejuicios y sin pretensiones a priori de superioridad (moral, religiosa o teológica), algo, por otra parte, hoy difícil de justificar.

Sé que es fácil salir al paso de las observaciones críticas aquí vertidas haciendo ver que se trata de un mirada parcial y personal, circunstancial y fragmentaria, que afecta poco a "la esencia del cristianismo", a sus verdaderos dogmas, sus verdaderas creencias, su elevada moral y sus ceremonias rituales;

que todo ello es más que salvable y que corremos el riesgo de echar al bebé con el agua sucia del baño. Es cierto en buena medida. Mis observaciones han tenido un cariz psicológico y sociológico, ante todo, de validez muy limitada. Estoy convencido de ello y sería el primero en presentar esa objeción si alguien se limitase a decir lo que yo he dicho y pretendiese un valor objetivo y decisivo. Tras mi reconciliación (que no re-afiliación) con "la esencia del cristianismo" (con la "cristianía" – R. Panikkar-, si no con la cristiandad y ni siquiera con el cristianismo histórico institucionalizado) después de un largo rodeo por tradiciones como el hinduismo, el buddhismo y el esoterismo secularizado, mi mirada hacia el cristianismo es mucho más empática y próxima de lo que las líneas anteriores podrían hacer pensar. Habrá tiempo de volver a ello.

3. El freno del presente cientificista-materialista: algunos obstáculos para la espiritualidad actual desde el exterior de las tradiciones religiosas

Si el dogmatismo, el autoritarismo, el fanatismo, el fundamentalismo, el integrismo, el conservadurismo, la hipocresía, la ausencia de modelos carismáticos, son algunos de los rasgos negativos que han colaborado en la decadencia de las religiones, cuando miramos hacia la cultura extra-religiosa encontramos factores no menos importantes que han socavado la creencia y la fe en las religiones y continúan siendo una barrera que impide el descubrimiento de una espiritualidad auténtica.

Desde el Renacimiento y especialmente desde la Ilustración, la cosmovisión religiosa y el teocentrismo son puestos en cuestión por el avance del paradigma científico. La ciencia moderna pronto entra en conflicto con algunos de los mitos y las creencias religiosas. Episodios como el paso del geocentrismo al heliocentrismo, el descubrimiento de la circulación de la sangre, la teoría de la evolución de las especies son ejemplos

paradigmáticos. Los casos Galileo, G. Bruno, M. Servet, Ch. Darwin y el polvo que han levantado en la batalla entre religión y ciencia, están presentes en la conciencia de todos. En el siglo XIX y buena parte del XX los éxitos de la ciencia conducen al fortalecimiento de una actitud cientificista que hay que distinguir cuidadosamente del método científico en sí mismo y de la ciencia como proceso de adquisición de conocimientos. Efectivamente, el **método científico** se auto-impone unas determinadas limitaciones, con el fin de asegurarse la validez del conocimiento, de tal modo que todo lo que no sea verificable o falsable empíricamente por la comunidad de investigación correspondiente, formada por los expertos de cada especialidad, debe aceptarse como no perteneciente al corpus del conocimiento científico. Es un modo riguroso de establecer una demarcación más o menos clara (hoy sabemos que no tan clara como se ha pretendido muchas veces) entre aquello que sabemos -si no con certeza y como verdad objetiva, sí como la teoría más plausible desde el punto de vista de la comprobación inter-subjetiva- y aquello que podemos creer de manera más o menos justificada o saber con certidumbre subjetiva, pero sin que pueda demostrarse o considerarse que hay un acuerdo inter-subjetivo entre los expertos o especialistas. Frente a ello, la **actitud cientificista** da un paso más allá. Un paso muy importante que le hace saltar del terreno propio de la ciencia al terreno de la "metafísica" (y generalmente mala metafísica por serlo de modo inconsciente e ingenuo), elaborando una propuesta que trasciende lo que la ciencia puede legítimamente afirmar. El cientificismo consiste en la creencia (generalmente dogmática e injustificada) que afirma que el método científico es el único método válido de conocimiento y los conocimientos científicos los únicos aceptables de manera razonable. De este modo, las limitaciones del método se convierten en limitaciones de toda una metafísica reduccionista, que reduce la realidad y el conocimiento a lo que podemos saber científicamente. Históricamente –si bien es cierto que como inevitable reacción pendular al fideísmo ciego anterior-

esto ha conducido al desprestigio de todo lo que no sea "científico" y por tanto al desinterés, descuido y olvido de las cuestiones "religiosas" y "metafísicas" (las dos etapas pasadas según el esquema positivista). Como no es científicamente demostrable (la existencia de Dios, del alma, de una vida después de la muerte, de experiencias espirituales, etc.) no hace falta ya interesarse por ello –parece ser el lema oculto del cientificismo-. Centrémonos en lo visible, lo palpable, lo inmediato, lo mesurable, lo rentable: lo científico-técnico, lo positivo, lo útil, lo práctico.

El cientificismo se ha ido asociando, incluso identificando, con una metafísica "materialista", que reduce la realidad a los fenómenos materiales o al menos hace depender lo no material (pensamientos, emociones, etc.) de lo material y considera que el origen y fundamento de toda la realidad no es sino algún tipo de Materia o Energía primordial, oponiéndose así a toda concepción "idealista" o "espiritualista", raíz ineludible de las cosmovisiones religiosas.

Estrechamente ligado con el paradigma moderno cientificista-materialista-mecanicista y como su ala económico-política se va desarrollando un **sistema capitalista y una sociedad consumista** en la que los valores económicos pasan a un primer plano. La injusticia, la desigualdad, la explotación (de la naturaleza y de otros seres humanos), la opresión, o se acentúan o persisten, no llegando a eliminarse, frente a lo que las nuevas tecnologías en cada época han ido haciendo pensar esperanzadamente que podría llegar a suceder. La aceleración del ritmo de producción y de consumo, la estimulación de deseos superfluos que se hacen pasar por necesidades básicas, la obsesión por el enriquecimiento, la ambición de tener (más que de ser), la velocidad, el ruido, la televisión de baja calidad y contemplada de manera indiscriminada, todo ello contribuye a una forma de vida alejada de las preocupaciones espirituales y de una vida interior, imprescindible para tomarse en serio teórica y prácticamente las cuestiones del espíritu.

En el fondo se ha producido una transvaloración de los valores, tal como Nietszche profetizó. Muerto Dios, fundamento último de todos los valores religiosos, se desenmascara la anti-naturalidad de los valores judíos y cristianos: la compasión, la piedad, la humildad, la igualdad, hasta la voluntad de verdad, se revelan como sutiles manipulaciones que la voluntad de poder enmascarada con tales pieles de cordero, a manos de los "esclavos" ("moral de esclavos" llamaba Nietzsche a la moral clásica) ha ido produciendo, hasta cristianizar buena parte del planeta. Si en la modernidad ha sido el cientificismo uno de los principales obstáculos para la perduración o el descubrimiento de una espiritualidad auténtica, la postmodernidad anunciada por Nietzsche sitúa el **nihilismo** como obstáculo principal para tomarse en serio una cosmovisión espiritual en la que la voluntad de verdad y la voluntad de amar tengan sentido y se antepongan a la voluntad de poder. No cabe duda que el profético Nietzsche vio con lucidez amarga muchos de los mecanismos del afán de dominio que tanto a escala psicológica como política han abundado –y siguen haciéndolo- en la existencia humana. Junto con Freud y otros, Nietzsche nos ha enseñado a sospechar de las buenas formas y las buenas intenciones, de las apariencias y las motivaciones conscientes, de los sacerdotes "judíos" y de los "humildes" cristianos que han congelado la vida, esta vida, la única –para él- existente, mientras anhelan una vida mejor, más allá de esta, una vida eterna, libre de dolor y sufrimiento, ajena a este valle de lágrimas. A sospechar de una religión "opio del pueblo" y "grito de la criatura oprimida", de una "ilusión sin porvenir", de una proyección malsana de lo mejor del ser humano.

La postmodernidad (acaso ultramodernidad), desde Nietzsche y más allá de él, nos ha enseñado a sospechar de los grandes relatos, de los meta-relatos religiosos o metafísicos, de las presuntas certezas, de las grandes verdades objetivas, de los hechos existentes más allá de toda interpretación, de los grandes ideales que terminan pisoteando cuanto no encaja en su lecho de

Procusto, del orgulloso sentimiento de creerse en posesión de la verdad, sea en su versión cientificista o en su faceta de infalibilidad pontificia, religiosa o mística. Qué duda cabe que tanto la modernidad como la postmodernidad tienen muchas lecciones que enseñarnos y que tarea del momento presente es discriminar lo que nos parece válido de cada una de ellas de lo que nos parecen nuevos excesos con los que no podemos comulgar. Ni el rechazo tradicionalista de la modernidad en bloque, desde un paralizante sentimiento retro-romántico, ni la demonización de la postmodernidad como si ésta se limitase a un nuevo modo de subjetivismo y relativismo sofístico peligroso y que amenaza nuestras inmutables certezas son suficientes para vivir el presente y mostrar vías de salida creíbles de la presente crisis.

4. El Gran Sentido y la cuestión de una Gnosis universal: Hacia una espiritualidad planetaria, mística y gnóstico-esotérica. Modelos sobre la validez de las diversas tradiciones.

La fe profunda, trans-racional, anímica, en un Gran Sentido (generalmente considerado como "el" gran sentido) es quizás uno de los rasgos característicos de las Tradiciones espirituales, sapienciales, religiosas. Esa raíz común se desarrollaría más tarde en multitud de ramas, tradiciones histórica y culturalmente condicionadas, con sus sistemas de creencias y prácticas determinados. Pues bien, es parte de nuestra tarea, analizar si más acá o más allá de cada una de esas "tradiciones de sentido" existe algo así como una Tradición primordial, una Sabiduría atemporal, una Gnosis universal, una Doctrina Secreta, una Mística trans-religiosa, una Teosofía, Antroposofía o Pansofía capaz de satisfacer los anhelos más profundos del ser humano, una *Philosophia* –o hasta *Sophia-perennis* que constituyera el modelo privilegiado desde el cual juzgar la validez de las diversas tradiciones, cosmovisiones, etc.

Podría decirse que el resurgir de una espiritualidad a la altura de nuestro tiempo puede entenderse de modos muy diversos, en relación con la idea de una Gnosis universal.

- Cada una de las grandes tradiciones espirituales puede considerarse a sí misma vía única (exclusivismo) o privilegiada (inclusivismo) de salvación, liberación o realización del ser humano. Esta ha sido la tendencia dominante en la mayor parte de las grandes religiones.

- Una determinada concepción de la Gnosis universal o Sophia perennis tendería al pluralismo religioso, al considerar que todas las tradiciones espirituales resultan igualmente válidas, a priori, para lograr la plenitud humana. Todas ellas compartirían un núcleo esotérico, que sería lo esencial, mientras que las formas religiosas, los símbolos, las creencias y las prácticas rituales variarían, adaptándose a cada época y lugar.

Cabe destacar que es posible, y de hecho es fácil hallar un "esoterismo" o "gnosis" en cada tradición (al menos en algunas) que no se quiere "pluralista" en este sentido, sino que permanece en una concepción inclusivista, considerando que esa visión esotérica de su religión es la mejor vía de realización. Así ha sido históricamente, sea en la kábala judía, en la gnosis teosófica cristiana, en el shi'ismo islámico, en el vedânta hindú o en el vajrayana buddhista, por poner algunos ejemplos. La concepción propia se ve como superior a las demás, no sólo en el seno de su propia religión o tradición, sino, *a fortiori*, respecto de las demás tradiciones. Frente a eso, me parece de especial interés lo que podemos llamar el "esoterismo secularizado" o la "gnosis universal" tal como se ha defendido sobre todo en el último siglo. Concretamente me gustaría señalar tres versiones de esta concepción "perennialista" (como suelen decir los angloparlantes para referirse a todos los defensores de una *philosophia perennis*) y un contrapeso crítico desde un pluralismo radical participativo.

* El perennialismo del **esoterismo tradicionalista**, defensor de una Tradición primordial y severamente crítico con la Modernidad, que tiene su principal creador en R. Guénon e

importantes continuadores en A.K. Coomaraswamy, F. Schuon, J. Evola, T. Burkchardt, S. Hussein Nasr, etc.

* El perennialismo esotérico de la **teosofía moderna** elaborada por H.P. Blavatsky y sus seguidores que presenta una visión sincretista y quizás una síntesis acabada de esa Doctrina Secreta que afirma exponer, en uno de los primeros ensayos de "religiones comparadas", llevado a cabo ya en el siglo XIX. En este grupo cabe incluir versiones afines (no necesariamente derivadas de la anterior, pero sí con suficientes puntos de contacto) como la sabiduría arcana posteosófica de A. A. Bailey o la antroposofía de R. Steiner, dos autores de gran talla y puesto destacado en lo que llamaremos a partir de ahora las Enseñanzas esotéricas contemporáneas (1875-2000).

* El perennialismo de la **psicología transpersonal** (en general de la "teoría transpersonal"), de cuyos respresentantes destacaremos a K. Wilber y Stanislav Grof. También aquí asistimos a una peculiar síntesis de Oriente y Occidente, así como de ciencia y religión, cuyo matrimonio se estimula frecuentemente. En el primer caso desde un predominio del buddhismo (primero Zen, más tarde tibetano), en el segundo desde el vedânta hindú (con importantes influencias del Vedânta integral de Sri Aurobindo, en particular) asistimos a la construcción de unas cartografías de la conciencia jerarquizadoras, en las que el no-dualismo impersonalista se presenta como la cúspide de tal jerarquía (algo que vemos también en el esoterismo tradicionalista guenoniano)

* Antes decíamos que los tres perennialismos tienden a un pluralismo de tradiciones (tanto en el sentido de relacionar y sintetizar varias tradiciones, como en el sentido de considerar igualmente legítimas y auténticas a todas ellas). No obstante, esa tendencia consciente y deliberada parece verse saboteada por una tendencia inconsciente inclusivista que tiende a presentar de manera algo dogmática un esquema determinado como el óptimo o el mejor por el momento.

- Pues bien, esta tercera posibilidad, a la hora de presentar

una espiritualidad capaz de magnetizar positivamente nuestro tiempo, podemos denominarla **pluralismo radical participativo** (J. Ferrer, R. Tarnas, J. Heron). La diferencia con los anteriores radica, sobre todo, en su rechazo a aceptar a priori la existencia de una philosopia perennis, o al menos la supremacía de una determinada formulación de la misma que se presenta como la única autorizada o válida o como la más completa y satisfactoria. Parte de esta objeción se refiere a la tendencia perennialista a considerar que todas las tradiciones, todos los grandes místicos, todas las doctrinas esotéricas genuinas, coinciden en lo esencial. Se presupone que la experiencia o experiencias últimas son las mismas, que la Realidad última desvelada es la misma en todos los casos, y que las diferencias se hallan sólo en las formas, en los lenguajes empleados, en las interpretaciones culturalmente condicionadas. Y cuando las diferencias destacan de manera innegable, entonces se jerarquizan las experiencias y las doctrinas a partir de una determinada ontología que se presenta como la verdad desde el punto de vista esotérico, como el punto de vista de "la" filosofía perenne o la Tradición primordial. Concretamente, como insinuábamos ya anteriormente, se considera que las experiencias de comunión interpersonal o la concepción de un Dios personal son inferiores a la experiencia de no-dualidad o de la Realidad impersonal (Brahman, Nirvâna, Tao, etc.).

Frente a esa concepción esencialista, universalista, objetivista, el paradigma participativo, aceptando lo mejor de las críticas constructivistas y del contextualismo postmoderno, apuesta por la posibilidad de una Realidad-Misterio inexhaustible (mejor que indeterminable, pues podría determinarse de múltiples formas y todas ellas ser válidas) de carácter plástico y en cuya configuración participamos desde nuestra libertad co-creadora de seres divinales (además de animales y humanos).

Las virtualidades de este pluralismo radical son obvias: permite aceptar, sin forzarlas, las diferencias de las distintas

tradiciones, afirmando su carácter genuino y auténtico (no son meras construcciones psicológicas y sociales, sino co-creaciones ontológicas), pudiendo reconocer como válidas y realmente vivenciadas tanto la experiencia del Brahman nirguna (Shankara), como la de Sûnyatâ (Nâgârjuna), la de comunicación con nuestro Angel celeste (Ibn Arabi), de comunión personal con Dios (mística cristiana), de conciencia cósmica (R. Bucke) como de conciencia supramental (Sri Aurobindo), como de la esencia personal (sufismo, Almaas) y tantas otras.

Por otra parte, esto posibilita un diálogo más abierto y sincero, una comunicación más auténtica, pues muchos tenemos la experiencia de los aires de superioridad que necesariamente (siguiendo la lógica de la cosa misma) adopta no sólo el exclusivista (con el riesgo de integrismo y fanatismo impositivo), sino también aunque de manera más sutil el inclusivista: cualquier afirmación que no encaje con el esquema a priori del perennialismo será rechazada, o mejor, cualquier postura será encajada en el esquema tenido por incuestionablemente cierto y superior. Cabe ser tolerante, pero desde el sentimiento de superioridad, no desde la igualdad y la humildad sincera de quien se sabe, en estas cuestiones al menos, en la nube del no-saber, en la *docta ignorantia*.

5. Caminar desde una tradición particular. Una mirada hacia Oriente: Del hinduismo clásico al neohinduismo

A pesar de los intentos de llevar a cabo un proyecto de "religiones comparadas", a pesar de los esbozos de formulación y desarrollo de una *philosophia perennis*, a pesar de la actualidad de la elaboración de una espiritualidad holística, ecológica y planetaria, lo cierto es que es muy difícil no otorgar cierta prioridad a una determinada tradición, no partir de ella o desembocar en ella, por haber sido formado en ella, por haber

bebido de sus fuentes de manera más significativa, por condicionamientos histórico-culturales, por causas kármicas o por sintonía personal. En el caso de L Boff es el cristianismo (catolicismo franciscano) su referente último, por más que "el nuevo Pentecostés y el evangelio pueda ser articulado en las incontables lenguas humanas", y se afirme que "solamente un cristianismo de rostro asiático, africano, indio-afro-latino-americano y occidental pueda expresar el sueño de Jesús como propuesta de sentido y de esperanza para todos los que se abran a él" (ob. cit., p. 198). En el caso de H. Corbin es bien sabido que su influencia mayor es la gnosis teosófica de la tradición islámica. En el caso de K. Wilber –pese a la riqueza de influencias de diferentes tradiciones- cabe decir que el es buddhismo (especialmente el vajrayana tibetano) el que constituye el referente último. En el caso de la teosofía de Blavatsky, pese a los intentos de mostrar que su columna vertebral ha sido siempre el esoterismo occidental, secularizado en tanto que ocultismo moderno (Hanegraaff, Godwin), en mi opinión su raíz más profunda se hallaría en la India, a mitad camino entre el hinduismo y el buddhismo, especialmente el primero. En la síntesis antroposófica de R. Steiner vemos referencias al hinduismo y al buddhismo, así como a ciertos esquemas teosóficos, pero no cabe duda de que nos encontramos ante un esoterismo claramente cristocéntrico (rosacruz). En el caso de H. Nasr, es también el islam, en la lectura esotérica guenoniana; y en el caso del propio Guenon, asistimos de nuevo a múltiples influencias, de las que cabría destacar el cristianismo esotérico (en su juventud), el vedânta hindú shankariano (en su madurez) y el Islam (en su última época, dando la importancia que tiene su conversión a la última de las grandes religiones).

Nos interesa el caso de Guénon porque sus primeras obras sistemáticas representan una lúcida exposición de un modelo de *philosophia perennis* articulado sobre todo desde "la metafísica oriental", lo cual sabemos que significa, ante todo, el

vedânta advaita shankariano.[1]

Pues bien, no puedo ocultar que la tradición más influyente en mi pensamiento ha sido la hindú y concretamente su presentación neo-hindú, muy particularmente, como influencia mayor, el vedânta integral (*pûrna advaita*) de Sri Aurobindo. Tampoco quiero ocultar que compartiendo el primer lugar (*ex aequo*) con el vedânta hindú mi formación debe mucho a lo que podríamos llamar ya la "tradición teosófica contemporánea" (Blavatsky, Bailey, Omnia, etc.). Sería interesante mostrar en otro lugar, con más detenimiento, hasta qué punto las semejanzas (entre Sri Aurobindo y Bailey, por ejemplo, para dar cita a mis dos influencias principales) son significativas. En cualquier caso, me gustaría simplificar la presentación y hablar en primer lugar desde la tradición hindú (hermeméuticamente reactualizada por Sri Aurobindo) y en segundo lugar desde el esoterismo (post)teosófico contemporáneo, para articular una espiritualidad a la altura de nuestro tiempo.[2]

Sin olvidar la impresionante riqueza de la tradición hindú, desde los himnos del Rgveda hace unos treinta y cinco siglos hasta Tagore, Gandhi, Radhakrishnan o Sri Aurobindo en el siglo XX, pasando por las Upanishad, las dos grandes epopeyas (Mahâbhârata y Râmâyana), los Purânas, los Agamas, los Tantras, los sûtras y los bhasyas (aforismos fundacionales y tratados sistemáticos) de los seis sistemas ortodoxos –Brahma-sûtras, Yoga-sûtras, etc.-, la poesía mística de los Alvars, y tantos otros textos y autores destacados podemos decir aquí que cabe

---

[1] Véase, sobre todo: *Introduction génèral a l'étude des doctrines hindoues; L'homme et son devenir selon le Vedânta; Études sur l'hindouisme*, y su célebre conferencia en la Sorbonne, publicada con el título de *La metaphysique orientale*.

[2] Es interesante llamar la atención sobre la coetaneidad de ambas obras. La obra de A. Bailey acaece desde 1919 hasta 1949, la de Sri Aurobindo desde 1914 hasta 1950.

distinguir dos modelos principales de espiritualidad hindú[3]. Para mayor claridad los denominaré "vedânta shankariano" y "yoga aurobindiano", en honor de sus dos máximos representantes: Sri Shankaracharya (siglo VIII) y Sri Aurobindo (siglo XX). Ambos podrían ser considerados hoy como dos destacados hermeneutas de la tradición hindú, el primero del brahmanismo ortodoxo clásico, el segundo del moderno neohinduismo evolucionista. Ambos pretenden representar fielmente a la tradición hindú, ambos han ofrecido amplios comentarios a los textos fundacionales de su tradición (Vedas, Upanishads, Bhagavad Gîtâ, Brahma-sûtras) y tanto uno como otro pretende que su "filosofía" constituye el verdadero sentido del hinduismo. Shankara se quiere fiel a la ortodoxia brahmánica y rechaza cualquier innovación, acorde con su actitud tradicional; Sri Aurobindo se sabe innovador, original y creativo, pero no por ello renuncia a la fidelidad al hinduismo, sólo que concibe la tradición no como la transmisión repetitiva de un conjunto de conocimientos y de rituales, sino como transmisión re-creadora y actualizadora de una sabiduría atemporal que tiene su centro más firme en la Realización espiritual (metafísica, diría Guénon) del sabio-vidente (*rishi*) que ha visto o escuchado el Veda, la Palabra primordial, el Sonido creador, el Silencio originario, del *jîvanmukta* (liberado-en-vida) que ha des-cubierto la Realidad última (*Brahman* o *Purusha*), y se ha unido a ella (*yoga*), al modo de comunión personal, o ha recobrado la conciencia de su identidad central, su no-dualidad entre el núcleo de su ser, su yo,

---

[3] Me he ocupado con mayor detenimiento de la tradición hindú en varias obras anteriores, por ejemplo: *Experiencia yóguica y antropología filosófica*, Fundación Sri Aurobindo, Barcelona, 1994; *Siete ensayos sobre el hinduismo* Fundación Sri Aurobindo, Barcelona, 1996; *Simbolismo en el arte hindú*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999; *La autoluminosidad del âtman*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001; *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, Kairós, Barcelona, 1999; y *La fascinación de Oriente*, Kairós, Barcelona, 2002. Me permito, por ello, realizar aquí grandes generalizaciones que merecerían ser ampliamente matizadas.

su sí mismo (*âtman*) y el Absoluto impersonal o transpersonal (Brahman). La plenitud existencial del rishi, del jivanmukta, fácilmente le convierte en maestro espiritual (*guru*), capaz de mostrar el camino al buscador sincero, capaz de conducirle de la oscuridad a la luz, de la ignorancia al conocimiento y de la muerte a la inmortalidad[1].

6. La gnosis buddhista: el recelo del pensamiento y la palabra, y la importancia de la práctica meditativa.

Ante el desbocamiento especulativo de una razón desconectada de la Fuente y que ha perdido la experiencia de la Paz y del Silencio que trascienden la mente no hay mejor terapia que la buddhista. Terapeuta podríamos decir que fue ante todo Siddhartha Gautama, el Buddha, interesado no en elaborar discursos argumentativos, sino en transmitir, más allá de las palabras, la iluminación alcanzada, la liberación vivida, la paz interior disfrutada. Su heterodoxia natal, su crítica al rígido sistema brahmánico, tanto a nivel social (el sistema de castas) como religioso (la aceptación de la autoridad de los Vedas como revelación primordial), metafísico (la creencia en la existencia del *âtman*) y ritual (los rituales sacrificiales que incluían la muerte de víctimas animales) resultaba imperdonable y después de varios siglos de creatividad cultural tuvo que salir de su país natal y emigrar hacia un Oriente más lejano: Sri Lanka, China, Tíbet, Japón, Burma, Vietnam, Malasia, etc., donde se entrelazaría con las tradiciones locales (shintoísmo, taoísmo, confucianismo, bön, etc.) dando lugar a escuelas influyentes del "gran vehículo" (*mahâyâna*), de las que destacaremos, por su influencia actual, el

---

[1] En la redacción original el texto continuaba con una presentación del pensamiento de Sri Aurobindo que, por razones de espacio y de oportunidad omitimos aquí. Pueden consultarse, no obstante, las obras citadas en la nota anterior.

cha'n en Chino introducido en Japón convirtiéndose en el *Zen*, y el buddhismo tibetano tántrico o *vajrayana*.

No nos interesa ahora su desarrollo histórico, sino su actitud central, con la que nace el buddhismo, de rechazo de la especulación metafísica y de centramiento en la paz y el silencio innombrables. Desde el silencio del Buddha en lo que iba a ser largo discurso ante cientos de *bikkhus* (monjes mendicantes de la orden recién fundada), momento en que -tras el largo silencio y el gesto de elevar una flor ante el auditorio- Mahakassyapa comprendió, compartiendo aquél silencio iluminador, pasando por el atronador silencio de Vimalakirti en la sublime reunión de boddhisattvas, y el espejo que no necesita ser pulido de Huin-Neng, hasta la radicalidad del *roshi* Zen que ante cualquier inflación egoica por experiencias "espirituales" y visiones resplandecientes se limita a insinuar: "*makyo*", ilusión, engaño, riesgo de identificación y de pérdida, el buddhismo se ha mantenido como una de las tradiciones más fieles al espíritu de la meditación silenciosa.

No nos interesan ahora sus "doctrinas metafísicas", que al parecer inevitablemente fue construyendo la mente humana a medida que se desarrollaba el mahayana, no nos interesa ahora si la negación del âtman tiene un carácter ontológico fuerte y radical que rechaza tanto el ego empírico-psicológico como la esencia espiritual individual o más bien se trata de una sabia estrategia pedagógica destinada a evitar la perniciosa identificación y apego con lo "mío"; no nos interesa si *nirvâna* ("extinción") y *shûnyatâ* ("vacuidad") simbolizan la ausencia de todo ser en un sentido nihilista radical y la emancipación es liberación del sufrimiento por simple aniquilación, o si constituyen símbolos transparentes y hábiles de lo indecible, de la realidad más allá del ser y del no-ser, herramientas para deconstruir todo constructo metafísico, tal como la dialéctica nagarjuniana mostró con maestría ya a comienzos de nuestra era.

Nos interesa el buddhismo como gnosis (*prajña*) conjugada con la boddhisattvica compasión (*karuna*) que se

compromete con el bienestar y la liberación de todos los seres. Gnosis, conocimiento salvífico, sabiduría que ilumina y disipa la oscuridad de la ignorancia metafisica radical, descubrimiento inefable de la naturaleza última de la realidad, omnisciencia de los Buddhas que desde la multidimensionalidad de su ser abarcan los tres mundos y lo que trasciende todo mundo. Entre el *nirmanakaya* o cuerpo de manifestación y el *Dharmakaya* como Buddheidad primordial trascendente, el *sambhogakaya* o cuerpo de gozo, cuerpo sutil que permite actuar en mundos sutiles llevando la luz de la inteligencia despierta, se convierte en una realidad intermediaria reveladora y salvífica.

Gnosis reveladora de la luz infinita de los Buddhas de compasión, de la luz ilimitada de nuestra (compartida) naturaleza búddhica ante la cual cualquier objetivación limitada es *makyo*. *Prajña paramitâ*, sabiduría intuitiva suprema, percepción y acción no-dual que descubre la armonía y la expresa *more taoísta*, en danza sin fin, libre de los extremos del aniquilacionismo y del eternalismo que no hacen sino aprisionar la mente en creencias mentales que atan al sujeto inquieto que lo que necesita es desatarse de cuanto nudo le encadena a su propia mente y a su propio deseo. El mejor guerrero es el que se vence a sí mismo. El mayor tirano es el propio deseo cuando el sujeto queda sujeto a él. El principal enemigo al que hay que vencer es la propia mente desbocada (en trivialidades cotidianas, en habladurías malsanas o en especulaciones metafísicas que no sirvan más que para sembrar la duda, separar a los seres humanos, inflar el ego o alejar de la armonía del Silencio iluminador.

Gnosis meditativa que calma la mente, el corazón y los sentidos. Meditación desidentificadora que alumbra una nueva percepción, una nueva compasión amorosa, una nueva comprensión gozosa.

No cabe duda que en los tiempos actuales las corrientes menos dogmáticas del buddhismo –y pocas tradiciones hay tan invitadoras al no-dogmatismo como ésta, desde sus propios orígenes- está participando intensamente en la deconstrucción del

viejo mundo que se desmorona y en la reconstrucción del nuevo mundo que nace. Ciertamente, en toda tradición podemos descubrir corrientes retrógradas, ciegamente atadas a su pasado, aferradas a sus privilegios y encerradas en sus capillas, fosilizadas, junto a corrientes vivas, dinámicas, frescas, comprometidas tanto con la luz de su tradición como con la iluminación de las zonas oscuras del presente. Es este el buddhismo que nos parece pieza insustituible del rompecabezas en construcción. Un buddhismo que se anticipó a aspectos importantes de la postmodernidad y que en muchos aspectos pueden aliarse con eficacia y determinación para deconstruir viejos fósiles que pesan sobre muchas conciencias.

Todo ello no significa ni conceder una prioridad ni un privilegio al buddhismo –como puede entenderse por todo el contexto en el que esto queda dicho-, ni significa ignorar que no sólo en él hallamos una mística de la ausencia, una teología negativa, una dimensión apofática, sino reconocer que en ocasiones allí se ha presentado y sigue haciéndolo con una pureza y una radicalidad particular. El silencio revelador del Buddha, el silencio atronador de Vimalakirti, el silencio de cualquier practicante sincero, nos llama a gritos. Un silencio que ha sido conocido por todas las tradiciones y por todos los que han buceado en las profundidades insondables de su ser. Un silencio que abre la puerta a la experiencia de lo Sagrado. Un silencio desde el cual el pensamiento y la palabra cobran un nuevo sentido. Como afirma la tradición hindú: “El âtman es silencio”

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA POR PARTE DEL AUTOR

Vicente Merlo sitúa los rasgos principales desde los que ha abordado el tema: los obstáculos que se generan desde el interior de una tradición, aquellos que se presentan desde el exterior y, finalmente, las aportaciones de algunas vías espirituales, de especial interés desde la perspectiva contemporánea.

El exclusivismo de cada tradición respecto a las demás tradiciones, que lleva a analizarlas todas desde los propios presupuestos, es uno de los principales obstáculos que se pueden presentar desde el interior de las tradiciones.

Hay, también, un prejuicio "moderno" que pretende la existencia de algo así como una espiritualidad esencial, compartida por todas las vías espirituales de la humanidad. Ese prejuicio lleva a valorar al conjunto de tradiciones religiosas según su mayor o menor adecuación a ese supuesto modelo válido y compartido.

Se tiende, inconscientemente, al inclusivismo: a la aceptación e interpretación de lo demás desde los presupuestos de la propia opción. Frente a esta posibilidad, Merlo prefiere el "pluralismo radical participativo" que rechaza la existencia de una *philosophia perennis* o cualquier tipo de formulación que pueda considerarse como más válida, más cercana a la verdad, en la que todos los místicos coincidirían.

Desde el exterior de las tradiciones quizás el principal obstáculo sea el avance, no de la ciencia como tal, sino de la actitud cientista; es decir, de una metafísica materialista que reduce la realidad a puros fenómenos materiales. Los mismos

sistemas políticos y económicos están impregnados de cientismo.

Merlo reconoce la necesidad de reflexionar desde perspectivas que podrían considerarse universales, sin que ello tenga que ser obstáculo para que cada tradición camine desde la opción que le sea más propia. Desde ahí es desde donde expone las aportaciones del neohinduismo y, en concreto, del yoga vedántico integral de Sri Aurobindo; aportaciones que le resultan especialmente aptas para encarar las dificultades propias del camino interior en el seno de la sociedad contemporánea.

Expone las enseñanzas de Sri Aurobindo, haciendo especial hincapié en su propuesta de "yoga integral". El yoga integral no rechaza ninguno de los dos polos de la existencia humana, ni el material ni el espiritual.

Una aceptación "íntegra" de la realidad -insiste Merlo- conlleva que el objetivo del vedanta integral no sea sólo la iluminación o liberación individual, sino que todos los ámbitos de la realidad pasan a ser aspectos incuestionables del enfoque espiritual.

DIÁLOGO

La primera ronda de comentarios a la exposición de V. Merlo gira, principalmente, en torno a dos aspectos.

Por un lado, Merlo contrapone la aportación de Sri Aurobindo a la visión *advaita* de Sankaracharya. Según Merlo, la interpretación de *Maya* en los maestros *advaita* niega cualquier realidad a la realidad; como consecuencia, favorecen un tipo de espiritualidad desencarnada, desentendida de la realidad.

Bakhti Das y M. Corbí no estarían de acuerdo con esa interpretación de la obra de Sankaracharya y la escuela vedanta advaita.

Se puede llegar a afirmar -como hace un mantra clásico- que incluso Brahman, la realidad suprema, es Maya, ilusión para

la mente en completa cesación (dirá Bakhti Das). En ese estado se comprende que cualquier forma que otorguemos a la realidad, trátese de la realidad de que se trate, es ilusión.

Las afirmaciones de la irrealidad de aquello que damos por real en nuestra vida cotidiana, la irrealidad de Maya, son afirmaciones iniciáticas, afirmaciones para caminar a lo verdaderamente real. Maya tiene dos valencias: su irrealidad como entidades autónomas y separadas (camino de ida) y su realidad total como manifestación del Absoluto (camino de vuelta). Brahman y Maya, el Absoluto y la manifestación, no son dos. No debe olvidarse esta sentencia fundamental al interpretar las afirmaciones que proclaman la irrealidad del mundo. Maya es obstáculo, en ese sentido es irreal y Maya es manifestación, en ese sentido es real.

Es en esa dirección en la que apuntan las afirmaciones del vedanta advaita, movidas por el esfuerzo de mostrar la irrealidad de la existencia misma de toda forma. Que las formas no tengan existencia autónoma, no significa que carezcan de realidad y de valor.

J. Mª. Duch insiste también en la misma línea añadiendo que se producen dificultades de comprensión debidas a la traducción de conceptos y términos desde sistemas tan diversos como son las cosmovisiones orientales frente al pensamiento occidental.

Por grandes que sean los sabios -añade Corbí- pueden errar al interpretar a otro sabio. Prueba de ello es la interpretación de Buddha que hace Sankaracharya. Pero dicho esto, Corbí cree que hay que entender las palabras de estos maestros desde la intención de todos ellos de arrancar a los individuos del exclusivismo de las perspectivas egocentradas. Una vez rota la identificación con la perspectiva egocentrada, y una vez rota la identificación de la realidad con la forma desde la que la vivimos y a través de la que la interpretamos, la realidad recupera todo su valor; la realidad, no la construcción humana de realidad.

Merlo cierra el debate sobre este punto insistiendo que no

querría que el tema se centrara en si la mesa está de acuerdo, o no, acerca de su interpretación de Sankaracharya; que su propósito era llamar la atención sobre qué concepto tenemos de realidad. Según el valor que se dé a la realidad, las propuestas espirituales acogen a ésta en su seno, o se desarrollan "a pesar de" la realidad.

Corbí aprovecha su turno de palabra para profundizar en otro de los temas tratados en la exposición de Merlo: si hay o no hay una coincidencia de fondo en las distintas propuestas espirituales. Para Corbí se puede afirmar que no lo hay, si se atiende a las formas.

Todas las formas son construcción, por tanto, construcción relativa. El mundo de una mosca, o de una garrapata, es construcción: no existe como tal. Lo mismo podríamos decir de cualquiera de los mundos humanos. Pero silenciando la construcción, silenciando ese mundo que toma forma para permitirnos sobrevivir en el entorno, podemos apuntar a la realidad que se muestra con independencia de las construcciones humanas. Eso es lo que Corbí denominaría "conocimiento silencioso", un conocer más allá de las formas culturales y de toda forma y, por tanto, una experiencia con rasgos compartidos por los distintos testigos, por los maestros de cualquier tradición. Esa experiencia tomará de nuevo formas culturales al ser comunicada e interpretada.

Desde la misma perspectiva, sitúa Corbí el significado del concepto de Maya; un término que debe leerse en el marco propio de las indicaciones para el camino y no como descripción de la realidad. Las conceptualizaciones y representaciones de los diversos planos astrales y espirituales existentes en la realidad, a los que hace referencia Merlo, exponiendo el pensamiento de Sri Aurobindo, son formaciones legítimas, como legítima es cualquier forma que se utilice para expresar aquello de lo que no se puede hablar, pero a Corbí le resultan más un estorbo que una ayuda.

A Merlo le parece que el enfoque de Corbí vale lo que vale una hipótesis; y como tal hipótesis, no le satisface en la medida en que tiende a ignorar de las tradiciones, todo aquello que no tenga relación directa con la mística.

F.Torradeflot tampoco se siente cómodo con una metafísica compleja, de sofisticadas elaboraciones. Insiste en el discurso metafísico como guía para la vivencia espiritual y no como descripción de la realidad. Como guía, a él no le resulta útil ese estilo de discurso, y cree que uno de los obstáculos para el común de las personas de nuestras sociedades es precisamente que ese.

Las palabras de Torradeflot llevan el debate al tema del simbolismo: hasta qué punto se trata de discursos simbólicos o alegóricos, hasta qué punto considerarlo de este modo no está negándole realidad a algo que pueda tenerla. Para Merlo esa postura se corresponde ya con una interpretación determinada de los textos religiosos y no con "los" textos mismos o con "los" maestros mismos. Como interpretación o hipótesis puede aceptar esta perspectiva, pero no más allá. Para Merlo la diversidad de formas presentes en los textos nos muestra una verdadera diversidad de realidades transconceptuales y, por tanto, experiencias muy diversas en el ámbito del conocimiento silencioso. Sería reduccionismo resumirlo todo a expresiones simbólicas de una única experiencia.

El conocimiento silencioso -dice Corbí- trasciende las categorías de sujeto-objeto, por tanto, cualquier categoría que corresponda a diferenciación y a individuación; cualquier individuación y diferenciación es una acotación a una realidad vacía de individuación. Lo real está vacío de sujetos y objetos, por tanto, vacío de individuaciones. Hay muchos caminos que acercan al mar y hay diferencia entre estar en la orilla, en alta mar o en las profundidades del océano; pero el mar, es el mar: único.

J. Bárcena se sentiría próximo a las afirmaciones de Merlo en cuanto a la realidad de los planos sutiles, pero desconfía del uso que determinados autores y corrientes occidentales puedan hacer

de todo ello.

A parte, se pone en guardia ante esos "especialistas" en esoterismo que obvian totalmente el Islam; gente capaz de hablar de cualquier vía espiritual, que se mueven cómodamente entre variedad de imágenes, pero parecen ignorar absolutamente autores, formas, conceptos, del mundo musulmán. Bárcena recuerda que la primera traducción de los *Yoga Sutra* de Patanjali se la debemos a un autor persa musulmán del s. IX-X, un auténtico precursor en esa búsqueda de espiritualidad compartida entre el hinduismo y el Islam. La traducción de la *Bhagavad Gîta* así como la de algunos *Upanishad* se las debemos al príncipe que ordenó construir el Taj Majal. Bárcena multiplica ejemplos para recordar que el orientalismo llegó a Europa a través del Islam e insiste en que nos demos cuenta de que algunas filosofías son menos "universales" de lo que pretenden cuando resulta que "olvidan" mencionar o estudiar el rico legado islámico.

Se pone fin a la sesión con el tiempo más que agotado. Todos los participantes ven que ha sido una sesión muy útil para poner sobre la mesa la gran diversidad de perspectivas y para llamar la atención sobre algunos temas capitales que habría que abordar:

- qué se entiende por objetividad en la referencia simbólica,
- en qué consiste el conocimiento estrictamente religioso (llámese místico, silencioso,...),
- cuál es la función religiosa del símbolo.

Han aparecido concepciones claramente diferenciadas a lo largo del debate. Lejos de pretender llegar a acuerdos, lejos de pretender adoptar posiciones unánimes, se trataría de afinar en la posición de cada uno para facilitar el análisis de las dificultades (como pretende el grupo) desde cada una de las perspectivas. Se comparte la necesidad de una clarificación de lenguajes.